

Хасавнех Алсу Ахмадулловна

О ДУХОВНОМ ПЕРЕРОЖДЕНИИ ЦАРЯ БАСРЫ

В статье приводится анализ поэтического рассказа татарского поэта-суфия Абульманиха Каргальи "О духовном перерождении царя Басры". По всей видимости, сюжет рассказа заимствован из произведения на языке хинди, созданного под влиянием учения чиштийского братства. К такому заключению автор статьи пришел из анализа основных мотивов, легших в основу произведения А. Каргальи. Тем не менее, поэтическое повествование характеризуется национальной самобытностью, оригинальностью, широким разнообразием суфийских образов и символов.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/2/2015/11-1/50.html

Источник

Филологические науки. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2015. № 11(53): в 3-х ч. Ч. I. С. 187-191. ISSN 1997-2911.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/2.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/2/2015/11-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: phil@gramota.net

11. Труды Я. К. Грота: в 5-ти т. / под ред. проф. К. Я. Грота. СПб.: Типография Министерства путей сообщения (т-ва И. Н. Кушнерев и К°), 1898-1903. Т. 2. Филологические разыскания (1852-1892). 1899. XVIII+941 с.
12. Шапиро А. Б. Немаловажный вопрос: К спорам о русском правописании // Известия Академии наук СССР. Отделение литературы и языка. 1962. Т. 21. Вып. 6. С. 465-480.

ON CONSONANT DUPLICATION IN THE RUSSIAN LANGUAGE

Turko Ul'yana Igorevna, Ph. D. in Philology
Yelets State University named after I. A. Bunin
ulya@yelets.lipetsk.ru

The article touches on the problem of orthography of the loan words with consonant duplication in the aspect of the history of the Russian language. To reveal the reasons for preservation or simplification of the duplicated consonants the author analyzes the spelling adopted in the pre-reform orthography. Appealing to the history of Russian spelling allows identifying many orthographic tendencies functioning on loan words adoption and explaining the modern image of the borrowings. Preserving the duplicated consonants in the recipient language is conditioned by the phonetic, etymological and semantic reasons.

Key words and phrases: consonant duplication; borrowings; orthography of borrowings; history of Russian spelling; donor language; recipient language.

УДК 821.512.145

Филологические науки

В статье приводится анализ поэтического рассказа татарского поэта-суфия Абульманиха Каргалый «О духовном перерождении царя Басры». По всей видимости, сюжет рассказа заимствован из произведения на языке хинди, созданного под влиянием учения чистийского братства. К такому заключению автор статьи пришел из анализа основных мотивов, легших в основу произведения А. Каргалый. Тем не менее, поэтическое повествование характеризуется национальной самобытностью, оригинальностью, широким разнообразием суфийских образов и символов.

Ключевые слова и фразы: суфизм; чудотворства (карамат); покаяние; поэзия на языке хинди; чистийское братство.

Хасавнех Алсу Ахмадулловна, к. филол. н.

Центр письменного и музыкального наследия ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ
alise_12345@mail.ru

О ДУХОВНОМ ПЕРЕРОЖДЕНИИ ЦАРЯ БАСРЫ[©]

«Девятый рассказ» (Хикэят-е тэсигь) татарского поэта-суфия Абульманиха Каргалый (1782 – после 1833), вошедший в его поэтический сборник «Тэржемэи хажи Эбелмэних эл-Бистэви ас-Сэгьйди» («Переводы хаджи Абульманиха ал-Бистави ас-Са'иди»), мы условно назовем «О духовном перерождении царя Басры». Он включает в себя 276 поэтических строк.

В повествовании рассказывается, как однажды путь одного старца, суфийского шейха по имени Мансур Гумар, проходил через город Басра. Он остановился у ворот одного дворца и увидел роскошный золотой трон, на котором восседал царь. Все погружены в атмосферу праздника, звучит музыка, читают газели, танцуют, пируют... Шейх незамеченным мимо сотен стражников проник внутрь дворца и некоторое время наблюдал за происходящим пиршеством. Неожиданно под воздействием старца правитель изменился в лице; он приказал остановить музыку и всем удалиться. Затем позвал к себе свою супругу. Взору шейха открылась пленительная картина. В залу грациозно вошла молодая и прекрасная царица в богатых одеяниях, а вместе с ней и обворожительные прислужницы. Шейх дождался того момента, когда правитель со своей супругой уселись на трон, после чего резко ударил своей тростью и произнес проповедь, в которой уличил правителя во лжи, гордости своим высоким саном и потребовал от него покаяться перед Всевышним. Речь шейха произвела на правителя и его жену магическое воздействие. Царь вскрикнул, упал наземь и лишился чувств. Придя в себя, правитель и его супруга пришли к искреннему покаянию, затем надели на себя грубые одеяния и, не захватив с собой и крошки хлеба, ночью, когда все придворные улеглись спать, покинули дворец и направились скитаться по святым местам. Наутро же придворные, зайдя в пустые покои царя и царицы, подняли тревогу, стали их повсюду искать, но все их старания оказались тщетными. В страхе от произошедшего все придворные и жители Басры покинули город... Прошло какое-то время. Снова путь того старца пролегал через Басру. Зайдя

в город, шейх поразился произошедшим переменам: дома запустили, на месте некогда роскошного дворца – жалкие развалины. В этот момент мимо проходил один человек. Шейх стал расспрашивать его, куда подевалось бывшее величие этого города, во главе которого стоял правитель. Тот ответил ему: действительно, некогда городом правил царь, равного которому в честности и справедливости не было во всей округе. Однако правителя и его супругу постигло несчастье: их съело невиданное чудовище – аждаха или пэри. Услышав это, шейх возликовал и в душе вознес молитву благодарности Аллаху. После этого он немедленно отправился в Мекку для совершения хаджа. Там он встретился с бывшим падишахом Басры, который настолько изменился, что из некогда молодого, пышущего красотой и здоровьем юноши превратился в изнеможенного и сгорбленного старика. После радостной встречи они подошли и к его супруге, которая настолько лишилась сил, что уже не в состоянии была передвигать ноги и лежала посреди мусора. Увидев шейха, она в порыве благодарности припала к его ногам и умерла. Ее супруг, увидев смерть своей возлюбленной, также упал к ногам наставника и отдал Богу душу. Шейх при виде этой картины воскликнул: «Как прекрасны влюбленные!». Через некоторое время вернулся к ним с куском материи, купленным на рынке. Однако обнаружил их тела аккуратно завернутыми в саван. В тот же миг он услышал глас, исходящий от Всевышнего: «Он отказался ради Меня от дворца, богатства и славы. Боролся со своим нафсом, подчиняясь моим приказам. Я принял их к себе, надев вечным богатством. Соверши же над их телами намаз, затем передай их тела Мне!». Потрясенный произошедшим, шейх совершил намаз. После этого тела покойных супругов исчезли, а их души оказались в прекрасном раю. Таково содержание рассказа татарского поэта-суфия А. Каргалый.

Переходя к анализу, нужно отметить одну очень важную деталь: в данном творении татарского поэта усматривается некоторое противоречие. Согласно традиции идея справедливого царя возносится и пропагандируется во многих произведениях тюркских и татарских авторов, таких как: «Киссаи Йусуф» Кул Гали (XIII в.), «Хосров и Ширин» Кутба (XIV в.), «Джумджума султан» Хисама Кятиба (XIV в.), «Гулистан бит-тюрки» Сайфа Сарайи (XIV в.) и многих других. В поэтическом же рассказе А. Каргалый образ идеального правителя в виде падишаха Басры умалывается, затем и вовсе сводится на нет. Мы видим, что после ухода падишаха и его супруги, снискавших уважение и любовь горожан, дворец приходит в запустение, напоминает жалкое и унылое зрелище, а жители Басры, обуянные страхом и ужасом, покидают прижитые земли. Из вышесказанного можно сделать следующее предположение: скорее всего, этот рассказ в оригинале был создан под влиянием чиштийского братства. Братство Чиштия, как известно, зародилось на территории Индии. Своего расцвета оно достигло во времена Шайха Низам ад-дина Аулия (ум. в 725/1325), который ввел строгие ограничения во взаимоотношения с представителями правления. Так, например, сам он «предпочитал не общаться с властями предрержащими и строжайшим образом запрещал своим ученикам поступать на службу к султану» [3, с. 323]. Учение накшбандийского тариката в корне отличается от чиштийского. В то время, когда суфии чиштийского братства проявляли безучастное, пассивное отношение к жизни и непотворение злу, представители накшбандийского братства, широко распространенного на территории Волго-Уральского региона, пропагандировали активную социальную и гражданскую позиции, в большинстве случаев лояльно относились к власти. Истории известно немало фактов, когда они выступали в защиту прав простых людей; «отстаивая свои идеалы, были даже готовы взяться за оружие» [Там же, с. 265]. Возможно поэтому, в силу особого менталитета и образа жизни, учение чиштийского тариката не могло прижиться среди татар. Однако поэтические произведения на языке хинди, сформировавшиеся при непосредственном участии духовных учителей чиштийского братства и прошедшие несколько этапов авторской трансформации по пути из Индии через территории Средней Азии и Кавказа, дошли до земель наших предков. Герои суфийских поэм, созданных на языке хинди, «забывают в разлуке обо всем на свете. От нахлынувшей любовной страсти они забрасывают государственные дела, оставляют родных и близких, одеваются в рубище аскета и отправляются на поиски возлюбленной, путь к которой всегда длинный и опасный» [6, с. 193-194]. Такого рода произведения пользовались широкой популярностью среди татарского народа; эти мистические истории передавались из уст в уста, их переписывали шакирды медресе в свои тетради (*дафтары*), издавали в поэтических сборниках и т.д. и т.п. Подобный сюжет лег в основу поэтического рассказа А. Каргалый.

В основном суфии, за редким исключением, сторонились и всячески старались не иметь никаких отношений и связей с правителями, везирями и другими представителями власти. По их глубокому убеждению, человек, если он занимал высокий пост, тем более являлся царем, уже был причастен к греховному заработку, доходу. Этим и объясняется резкое и крайне негативное поведение шейха Мансура Гумара в отношении царя Басры и его супруги: *Орды тахте дайакыйлэ бэр кэнар, Чагырып дир: «Эй, йаланчы шәһрийар! / Бу йаланчы баклеккэ улыб горур, Нәйэ дәклү идәсэн фикс-у-фожур? / Бакытны фанәйэ тәбдил әйләдең, Быйлә кәтсәң, әй, дәрига, нәйләдең?!»* [2, б. 41]. / *Ударил своей палкой [шейх Мансур] об край престола, И крикнул: «О, лживый царь! / Возгордившись своим пустым саном, До кой поры порицаемое творить ты будешь?!»* (здесь и далее перевод автора статьи – А. Х.). В данном случае шейх Мансур Гумар выступает в роли врачевателя, призванного излечить падишаха и его супругу от душевного недуга и наставить их на путь истинный. Нередко в исламоведческой науке суфийские наставники предстают в образе лекарей людских душ и сердец. Так, Имам ал-Газали, рассуждая об истинном суфийском шейхе, говорил: «Он изливает своим взглядом, исцеляет своей речью» [4]. Помимо этого о суфийских шейхах сказано: «Влияние их будет ощутимо во все времена и на каждом материке. Содружество с этими наследниками, муршидами, – испытанное лекарство, а отдаленность от них – смертельный яд. Это люди, приближение к которым дарует

счастье, а дружба с ними излечивает души, облагораживает нравы, сеет убежденность в сердцах и укрепляет веру» [1, с. 18]. Шейх Мансур Гумар, объясняя падишаху Басры цель своего прихода во дворец, сказал: *«Бер табибем халка тимар идече, Мөэмин мөжреллэре кортарачы. / Кәлмешем кем сезләре, әй, падишаһ, Һәм халас идәм әз рәнжүи гәнаһ»* [2, б. 42]. / *«Я – лекарь, воспитывающий [души] людские, Спаситель, мусульман, погрязших в пороках. / Цель моего прихода, о падишах – излечить вас от грехов».*

В своей речи к царю и царице Басры шейх рассуждает о быстротечности земной жизни и неминуемости смерти. В этой проповеди акцент ставится на моменте своевременного покаяния (*тауба*), иначе, по словам шейха, оказавшись в тисках могилы, будет бесполезно о чем-либо сожалеть и каяться: *«Бу яланчы зәүкә алданыб катый, Әдәби зан итдеңез гарийати. / Иртә бу бәклек әлеңдән алыныр, Мөлк-ү-малың әжәмләсе бонда калыр»* [Ibidem]. / *«Прельстившись на лживые соблазны и желания, Сочли [вы] вечными то, что дано вам лишь на время. / Завтра лишитесь этого престола, И все богатство останется здесь».* Эти слова произвели на царя мгновенное действие: из его груди вырвался крик отчаяния, после чего он на долгое время потерял сознание. Вот как описывается перемена, произошедшая во внутреннем состоянии падишаха после произнесенной проповеди шейха: *Чөнки ишетде боны ул падишаһ, Нәгърә орды, дәрдилә әйләде «аһ!» / Атды тәхтендән үзен ул нәһлеван, Йатды чакылындын кидеб хейли заман* [Ibidem]. / *Услышав эти речи, падишах, В отчаянии сказавши “ах!” / Прочь ринулся с трона сей богатырь, И пролежал он долго, сознание потеряв. Очнувшись, падишах заверил шейха, что былые его ошибки и прежний образ жизни остались в прошлом.*

Такого рода эпизод, когда слова или действия суфийского наставника производят сильное воздействие на психологическое состояние того, к кому они обращены, является вполне типичным. Известно, что шейхи, суфийские святые (*авлия*) нередко обладали сверхъестественными способностями, которые они использовали в необходимых для достижения благих целей случаях. «Биографии суфиев изобилуют изумительными действиями и сверхъестественными харизматическими делами» [7, р. 615-616]. Можно было бы привести массу примеров, когда суфийские наставники совершали чудеса (*карама*), которые невозможно объяснить доводами рассудка или простой логики. Ученые связывают чудотворца со сновидениями, передачей информации на расстоянии, видением того, что не видят другие, экстериоризацией шейха (существованием вне физического тела), сверхъестественным перемещением человека в пространстве и т.д. [5, с. 225].

В произведении татарского поэта шейх Мансур Гумар, помимо своего сверхъестественного воздействия на падишаха Басры, о чем шла речь выше, совершает еще два чуда. Второе заключается в том, что шейх свободно проникает во дворец. Когда же падишах, увидев его перед собой, задает вопрос: как тот смог проникнуть в царские хоромы незамеченным для стражников, старец отвечает: *«Паспанлары бән нә белүрәм, Хатрем кандан деләрсә керүрәм»* [2, б. 42]. / *«Зачем мне надобно знать стражей, Ежели захочу, проникнуть в любые двери я смогу».* Наконец, шейх действует на правителя таким образом, что тот в самый разгар пиришества остывает ко всему происходящему и приказывает всем придворным удалиться. Притом воздействие на царя оказывает свет или луч (*нур*), исходящий от старца: *Тынмады, берәз тамаша әйләде, Бонлары, кур, нуры шәйхнең нәйләде. / Бонлары сохбәтләрендән сәрде дел, Әйләде усандырыб ул әһле дел. / Диде, солтан: «Тагодың бу мәжлеси!» Би тәвәккыйф кәтде бәкләре әжәмләси* [Ibidem, б. 41]. / *Не выдав себя, включился в пиришество, Но вот, смотри, что сделал с ними свет шейха. / К празднику остыли души их... Сказал султан: «Остановите этот пир!» Все беки вынужденно удалились.* Это и есть третье чудо. Надо отметить, что образ луча, света (*нур*) является традиционным в литературах народов Востока, в татарской в частности. Лучезарен сам Аллах, лучезарны Его пророки и святые (*авлия*).

Примечательно, что в акте покаяния шейх выполняет посредническую роль между кающимися и Всевышним Аллахом, держа царя и царицу за руки. В конце покаяния он объявляет им, что с этого момента передает их «в руки» Аллаха и читает 64-й аят суры «Йусуф»: «Аллах охраняет лучше. Он – Милосерднейший из милосердных». Этими словами шейх благословляет супругов на нелегкий и тернистый путь, где их ждут лишения и испытания на стойкость их веры.

Они оставляют высокий сан, нажитое богатство и отправляются в паломничество по святым мусульманским местам ради довольства Аллаха. Этот мотив является определяющим и основным, на него автор особо акцентирует внимание читателей: *«Нәсфе дәйләдә чәгубән кәтде йәлар, Мал вә мөлкә әжәмләсен тәрк итдиләр. / Бер жийачәк әжимеки алмадылар, Йанларына хоббәсен салмадылар. / Әй, карындаш гыйбрәтә ошбу йитәр, Хак ризасы чөн идән быйлә идәр»* [Ibidem, б. 43]. / *Они ушли в середине ночи, Имущество, богатство – все оставив. / Не взяв с собой что-либо из еды, За пазуху не положив и горсть крупы. / Вот, брат, и этого достаточно, чтоб почерпнуть урок, Достаточно того, что сделали они все это ради довольства Аллаха.* Помимо прочего царь Басры и его супруга отправляются в грубых одеяниях по святым мусульманским местам, становятся «влюбленными [в Аллаха]» (*гашийклар*), или, иными словами, вступают на суфийский путь. Добравшись до Каабы, они сторожат могилы святых и продолжают бороться со своими низменными желаниями и эго (*нафс*). Как известно, культ, связанный с могилами святых (*авлия*; ед. ч. – *вали*), представляет из себя главную и неотъемлемую особенность суфизма. Захоронения суфийских шейхов (зияраты, пиры) на протяжении многих веков являлись и являются объектами массового паломничества верующих. Суфии убеждены, что от святых наставников даже после их кончины исходит огромная духовная сила и благодать. Поэтому из истории суфизма известно множество примеров, когда муриды после смерти своих наставников поселялись вблизи от могилы покойного шейха. Также нередко устанавливали мавзолеи на месте погребения шейхов, наиболее авторитетных и крупных наставников.

Концовка повествования также соответствует суфийскому духу. После долгожданной и желанной встречи с их спасителем – шейхом Мансуром «влюбленные [в Аллаха]» отдадут свои души Всевышнему.

Текст произведения пестрит многочисленными суфийскими метафорами: смерть в образе палача смерти (*улем жэлладе*), сравнение богатства мира с разбитой чашей: *Дөнья мөлкә – барчасы ватык чынаяк / Богатства всего мира – лишь разбитая чаша*, и далее автор раскрывает эту мысль следующим образом: *Гыйззәтенчә кадере улмаз янында, Аны һәм бирсә сәкең табагына. / Достойного [человека] не ценят, Даже если и ценят, то ровно столько, сколько кладут собаке в блюдо*; сравнение сгорбленной фигуры некогда стройного правителя, совершающего обход Каабы с арабской буквой «даль» и т.д. В самом начале рассказа падишах и падишахиня представлены молодыми людьми, обладающими здоровьем, красотой, богатством и славой. Тем более эффектно описание их жалкого внешнего вида в финальной сцене, когда они больше напоминают немощных и больных стариков: *Гайать арук, күзе чагыр, руи зәрд... Кәгъбәне тәвыф идәрде яб-ы яб, Урта-сында бегелеб, хале хараб. / Бер кәжә баласы кимеш – тун иде, Ягруньгы бетләрен бетермеш хуниде... Тал кеби каде, дәрига, улды даль [Ibidem, б. 46]. / Чрезмерно исхудалый, глаза закатанные, лицо пожелтело... Он еле еле ноги волочил, Каабу обходя. А посреди дороги вставал в изнеможенье, дух переводя. / На нем одежда из кожи молодой козы, Тело, изъеденное вшами, истерлось в кровь... Стан его прежний, словно ива, какая досада, стал букву «даль» напоминать. Царица же и вовсе, не в состоянии более передвигать ноги, слегла среди развалин, напоминая собаку: *Бер харабат үзра ятыр сәк мисал, Кем тәвафә кәлмәя юкдыр мәжәль... Вардылар һәм күрделәр, ул кәндүдән, Кидүбән ятмыш дорыр коруг бәдән [Ibidem]. / Лежит среди развалин, как собака, Уж сил нет на обход Каабы... Пришли и увидели: без сознания Лежит, кожа тела высохла совсем.**

В поэтическом рассказе А. Каргалый перечисляются выдающиеся качества шейха Мансура Гумара: «мөкәммәл», «кадил» (совершенный); «күркәм» (притягательный, прекрасный); «яхшы зат» (хороший человек); «олы табигатьле» (обладатель высоких качеств), «жиһан шәехе» (шейх всего мира), «күңел әһеле» (человек души, сердца – эпитет, употребляемый в отношении суфиев). В этом смысле прежний правитель Басры ставит суфийского наставника – шейха Мансура – выше себя и называет его уважительно: *Кәлде безнең ул газиз солтаныбыз, Шәехебез – хаканыбыз ул, ханыбыз [Ibidem, б. 47] / Пришел наш дорогой султан, Наш шейх – он хакан, хан...*

«О духовном перерождении царя Басры», в отличие от остальных девяти рассказов из сборника поэта, не имеет авторского отступления, которое, как правило, содержится в заключительной части повествования, где поэт открывает перед читателем всю премудрость рассказанной истории, наталкивает на определенные умозаключения, подводит итоги. Такого рода заключение представлено в речи Всевышнего Аллаха, обращенной к шейху Гумару, когда тот, придя с базара с саваном, увидел, что они уже лежали обернутыми: *Бәнем өчен таж-тахтендән жөда. Улубән солтанлыгы тәрк әйләде, Фани виреб мәнгүн бәйг әйләде. Та үләнчә нафсилә кылыб әжиһад, Кәтделәр әмремә идеб инкыйад. Бән дәхи мәкбуль дәргаһ әйләдем, Бакый мөлкә анлары шаһ әйләдем [Ibidem]... / Он отказался ради Меня от дворца, богатства и славы. Боролся со своим нафсом, подчиняясь моим приказам. Я принял их к себе, наделив вечным богатством...*

Таким образом, подводя итог вышесказанному, можно прийти к нескольким основным выводам. Во-первых, несомненно, этот поэтический рассказ А. Каргалый по своему духу и содержанию относится к разряду суфийских, т.к. в нем, помимо перечисленных выше метафор, присутствует большое количество соответствующих эпизодов и мотивов, таких как: чудесное появление во дворце Басры старца (суфийского шейха); эпизод покаяния, последовавшее за этим отречение от престола и богатства; облачение в грубое одеяние, борьба со своим эго (*нафс*), охрана могил святых (*авлия*) и т.д.

Во-вторых, говоря о происхождении этого повествования, можно заключить: по всей вероятности, в основу произведения А. Каргалый положено поэтическое сказание, созданное на языке хинди при непосредственном участии представителей чиштийского братства; иными словами, мы можем говорить об индийском происхождении данного поэтического рассказа. Несмотря на это, «О духовном перерождении царя Басры» является прекрасным и оригинальным поэтическим творением, наполненным национальным колоритом, который в особенности отображается в характерах главных персонажей, а также ему свойственно яркое буйство красок в описании многих сюжетов, мотивов и образов, что придает рассказу особую значимость и притягательность. Несомненно, данное поэтическое повествование А. Каргалый займет достойное место в сокровищнице татарской литературы XIX века.

Список литературы

1. Иса Абдуль-Кадыр. Истина суфизма / перевод с арабского. Изд-е 2-е, исправленное и дополненное. 252 с.
2. Каргалый Ә. Тәржемәи хажи Әбелмәних әл-Бистәви әс-Сәгъйди. Казан: Казан ун-ның табгыханәсе, 1889. 51 б.
3. Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / пер. с англ. М. Г. Романова. СПб.: Диля, 2004. 464 с.
4. Миссия шейхов и авлия [Электронный ресурс] / перевод с арабского С. Б. Муртазаева. URL: <http://rii-grozny.ru/index.php/news/item/509-миссия-шейхов-и-авлия> (дата обращения: 29.07.2015).
5. Мусаев М. А., Шихалиев Ш. Ш. Чудесные деяния святых в арабоязычных суфийских биографических сочинениях дагестанских шейхов начала XX века // Письменные памятники Востока. 2012. № 2 (17). С. 218-233.
6. Реутов Е. А. Символика поэмы Малика Мухаммада Джаяси «Падмават» в контексте индо-мусульманского культурного синтеза (попытка интерпретации суфийского поэтического текста) // Суфизм и мусульманская традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации. СПб.: Петербургское востоковедение, 2015. С. 190-208.
7. Gardet L. Karama // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden: E. J. Brill, 1997. Vol. IV. P. 615-616.

ON SPIRITUAL REVIVAL OF THE KING OF BASRA

Khasavnekh Alsu Akhmadullova, Ph. D. in Philology
*Center of Written and Musical Heritage of G. Ibragimov Institute of Language,
Literature and History of the Tatarstan Academy of Sciences
alise_12345@mail.ru*

The article provides an analysis of the poetical story by the Tatar Sufi poet Abul'manikh Kargalyi "On Spiritual Revival of the King of Basra". The plot of the story is most probably borrowed from the Hindi fiction created under the influence of the Chishti Brotherhood doctrine. The author came to such conclusion relying on the analysis of the key motives on which Kargalyi's work is based. Nevertheless, the poetical narration is characterized by national specificity, originality, a wide variety of Sufi images and symbols.

Key words and phrases: Sufism; miracle making (keramat); repentance; Hindi poetry; Chishti Brotherhood.

УДК 372.881.111.1

Педагогические науки

В статье рассматривается эмоциональная функция учителя иностранного языка с позиции эмоционально-концептного подхода и ее место в профессиограмме учителя иностранного языка. Представлены составляющие эмоциональной функции: эмоциональное понимание, эмоциональное речевое воздействие, эмоциональный менеджмент, эмоциональное прогнозирование и др. Эмотивная компетенция рассматривается в качестве компонента профессиональной компетентности учителя иностранного языка.

Ключевые слова и фразы: профессионально-педагогическая деятельность учителя иностранного языка; педагогические функции; профессиограмма учителя иностранного языка; эмоционально-концептный подход к обучению иностранным языкам; эмоциональная функция.

Хусяинова Юлия Наилевна

*Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина
и-у-а@yandex.ru*

ЭМОЦИОНАЛЬНАЯ ФУНКЦИЯ УЧИТЕЛЯ ИНОСТРАННОГО ЯЗЫКА[©]

Проблемой рассмотрения и выделения педагогических функций занимались многие ученые (Н. В. Кузьмина, В. А. Сластенин, А. И. Щербаков, В. А. Крутецкий, В. И. Генецинский, В. В. Богословский, А. Д. Боборыкин, Ю. В. Кожухов, С. Ф. Шатилов, К. И. Соломатов, Е. С. Рабунский, Е. С. Ильинская, С. Я. Ромашина и др.). Традиционно в педагогике выделяют следующие педагогические функции, свойственные профессиональной деятельности педагога любой предметной области: 1) конструктивную; 2) организаторскую; 3) коммуникативную; 4) гностическую; 5) информативную; 6) мобилизационную; 7) развивающую; 8) ориентационную [4; 7; 11]. Они определяют содержание моделей профессиональной компетентности педагога, разработанных в разное время отечественными учеными-методистами (Н. В. Баграмовой, Б. С. Гершунским, Н. В. Кузьминой, А. К. Марковой, В. А. Сластениным, А. В. Хуторским, Е. Н. Шияновым и др.). Между тем в силу специфики предметной области «Иностранный язык» педагогические функции учителя получают несколько расширенное толкование, что, соответственно, влечет трансформацию структуры и содержания конструкта «профессиональная компетентность учителя иностранного языка».

Данная статья не преследует своей целью выявить специфику содержания всех педагогических функций учителя иностранного языка. Ее задача – рассмотреть эмоциональный аспект функционала его профессионально-педагогической деятельности и доказать необходимость выделения эмотивной компетенции как компонента профессиональной компетентности учителя иностранного языка.

Впервые попытка учесть специфику преподавания иностранных языков при разработке педагогических функций была предпринята С. Ф. Шатиловым, К. И. Саламатовым и Е. С. Рабунским. В представленной ими профессиограмме учителя иностранного языка отражены две группы педагогических функций: 1) целеполагающие (информационно-ориентировочная, мотивационно-стимулирующая, развивающая и воспитывающая); 2) операционно-структурные (конструктивно-планирующая, организаторская, коммуникативно-обучающая и исследовательская) [6]. Данная профессиограмма неоднократно подвергалась уточнению, прежде всего, в связи с неоправданным принижением роли коммуникативно-обучающей (профессионально-коммуникативной) функции в деятельности учителя иностранного языка и необходимостью выделения в ней ряда значимых компонентов.

На основе упомянутой выше профессиограммы Ю. В. Еремин разработал собственную модель профессионально-педагогической деятельности учителя иностранного языка, выделив в ее структуре следующие